II/ La morale, naturelle ? Rousseau et « l'homme à l'état de nature »

Il se pourrait que ce soit de manière spontanée que nous effectuons ce décentrement (pas besoin de la loi).
Dire que morale = décentrement par rapport à ses intérêts, = éloignement par rapport à l'animalité, cela signifie-t-il que nous ne sommes moraux que par rupture par rapport à la nature ? ; autrement dit que nous ne sommes moraux que par la peur des lois et de leurs sanctions, ou par l'éducation, ou par la réflexion rationnelle ?
Pas forcément, il se pourrait que***, paradoxalement***, ce soit conformément à la nature que, nous nous éloignions de nos appétits naturels, que nous les limitions en les subordonnant à d'autres tendances. Pour explorer cette piste, on va étudier la pensée de Jean-Jacques Rousseau (Suisse, 18e s.) ; en gros, sa solution va consister à montrer qu'il n'y a pas de paradoxe, que l'état de nature, loin de correspondre à une illimitation du désir qui engendrerait l'hostilité, est au contraire pour l'homme un état de frugalité, de bonheur et de paix. Les problèmes naissent de son passage à l'état social.

_____

"L'homme est bon par nature, et c'est la société qui le corrompt", dit Rousseau : loin que la vie sociale, réglée par les institutions politiques, mette un frein à nos désirs illimités par nature, c'est au contraire cette vie sociale qui, en nous « civilisant », nous fait perdre un sentiment moral spontané auquel nous devions notre bonté naturelle et notre bonheur naturel.

A. L'homme à l'état de nature

L'état de nature c'est un concept d'abord élaboré par Hobbes (17e siècle) : chez lui, c'était le règne des passions – en l'absence de règles communes (en l'absence d'État), chacun considérait comme légitime de satisfaire tous ses désirs, ce qui conduisait à la guerre de tous contre tous.
Mais Rousseau (Suisse, 18e siècle) réfute cette idée-là de l' «état de nature » (dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* dit aussi *Deuxième discours*). (Voir la Ire partie du cours, la « question bonus » après le long texte de Hobbes). Pour l'essentiel, il dit que Hobbes n'a pas vu que l'homme est un être fondamentalement muable, qui change dans l'histoire (sa seule caractéristique permanente, c'est justement sa « perfectibilité », sa capacité à se modifier. Et que l'attitude que Hobbes prête à l'homme à l'état de nature (illimitation du désir, attitude belliqueuse) correspond plutôt à ce que les hommes sont devenus sous l'effet de la société, pas à ce qu'ils devaient être à l'état de nature.

L'homme « à l'état de nature » est défini par son bonheur simple, quasi-animal, qui est permis par une adéquation parfaite entre ce qu'il désire et ce qu'il peut se procurer. Ses désirs sont peu nombreux, ce qui est lié à son faible développement intellectuel (raison, passion, imagination). Par ailleurs, il est capable de satisfaire ses besoins tout seul, sans le secours d'autrui (il n'a donc pas besoin de fonder une société, et ne le fait pas. Pas même une famille ; Rousseau imagine de brèves rencontres sexuelles sans suite, qui satisfont ces besoins sans nécessiter le déploiement d'une cellule familiale, la mère se chargeant seule de l'élevage des enfants, par « pitié », voir plus loin). Il est donc parfaitement autarcique, et on pourrait dire qu'**il vit comme le sage épicurien** (celui qui sait restreindre ses désirs à ses besoins, en supprimant les désirs non-naturel et non-nécessaires), **mais** sans avoir à philosopher ni à s'exercer, sans avoir besoin, justement, de se *restreindre* : il n'a pas à étouffer des manques artificiels et imaginaires, il ne craint pas l'avenir – dans lequel il ne se projette pas, faute là aussi de développement intellectuel. Il vit donc sans crainte, en satisfaisant par ses propres forces les quelques besoins routiniers qu'il éprouve : bonheur sauvage.

Or, avec l'apparition de la vie sociale, un tel bonheur ne sera tout simplement plus possible, et ceci est lié à la mutation de nos besoins en désirs.

– perte de l'autarcie : chacun va dépendre des autres pour satisfaire ses besoins (division du travail...)

– Multiplication des désirs : les productions s'accroissent, rendant la gamme des choses désirables plus étendue : « ces commodités ayant par l'habitude perdu presque tout leur agrément, et étant en même temps dégénérées en de vrais besoins, la privation en était plus cruelle que la possession en était douce, et l'on était malheureux de les perdre, sans être heureux de les posséder » *IIe Discours*, IIe partie § 13.

- cette multiplication des désirs, liée à l'état social, produit une **mutation qualitative**, **une modification dans la façon même de générer nos désirs.** De naturels/individuels, ceux-ci vont devenir sociaux, non seulement quant à l'objet, mais quant au sujet (c'est un « sujet social » qui va désirer, et cela va impliquer, on va le voir, que l'on ne pourra plus distinguer entre nos besoins (ce qui nous est naturel) et nos désirs (définis par des normes sociales artificielles).

Cette mutation, on peut l'analyse comme le passage d'un principe à un autre :

B. DE « L'AMOUR DE SOI » A « L'AMOUR-PROPRE »

A l'état de nature, autrement dit si on considère l'homme dans sa dimension non-sociale, les hommes sont mus par 2 principes :

1/ L' «**amour de soi** », qui est à peu près la tendance à l'auto-conservation, « principe antérieur à la raison, qui nous intéresse ardemment à notre bien-être et à la conservation de nous-mêmes » (*IIe Discours*, Préface).

2/ La « **pitié** », sympathie suscitée par le spectacle du malheur et de la souffrance d'autrui, et comportement bienveillant qui en découle.

Amour de soi et pitié sont les deux principes qui expliquent la vie des hommes à l'état de nature et la perpétuation de l'espèce (la pitié, c'est ce qui pousse les mères à s'occuper de leur petits, jusqu'à ce qu'ils soient à leur tour autarciques).

Jean-Jacques Rousseau
(1712-1778)

[L]a pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt[1] à la conservation mutuelle de toute l'espèce. C'est elle qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir ; c'est elle qui, dans l'état de nature, tient lieu de lois, de mœurs et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix ; c'est elle qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant ou à un vieillard infirme, sa subsistance acquise avec peine, si lui-même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs ; c'est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée : *Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse*, inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté naturelle bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente : *Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible.* C'est, en un mot, dans ce sentiment naturel, plutôt que dans des arguments subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance que tout homme éprouverait à mal faire, même indépendamment des maximes de l'éducation.

Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* [1755], © L'Harmattan, 2009.

1. Concourt : participe.

Vocabulaire

• Rousseau imagine un état fictif de l'humanité, antérieur aux apports de l'éducation et de l'histoire, pour dégager la nature de l'homme avant la civilisation. Cet **état de nature** se caractérise par deux sentiments majeurs, l'amour de soi et la pitié.

• Rousseau évoque ici un sentiment naturel qui pousse à aider son prochain mais il existe aussi, à l'état de nature, un sentiment qui nous dispose favorablement envers nous-mêmes et nous pousse à pourvoir à nos besoins : **l'amour de soi**. Cet amour se distingue de l'**amour-propre**, forme pervertie de l'amour dans une société qui rend les individus narcissiques.

Repères et distinctions

Médiat / immédiat : tandis que la raison est médiate parce qu'elle permet de mettre le monde à distance pour réfléchir à ce que l'on va faire, la pitié est immédiate et nous pousse à agir efficacement au service d'autrui sans réflexion.

– A l'état social, chez l'homme cultivé, c'est l'amour-propre qui devient le principe directeur de nos vies. De quoi s'agit-il ? Une première caractérisation est donnée par Rousseau (*IIe Discours,* note XV) : « sentiment relatif, factice, et né dans la société, qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre ». On pourrait voir là un simple égoïsme, un amour de soi non-compensé par la pitié (laquelle aurait été perdue dans le développement de la civilisation). Mais ce serait un contresens. L'amour de soi (état de nature) ne consiste pas à se préférer aux autres, mais à ne pas se soucier des autres dans notre souci de nous-mêmes et de nos besoins. L'amour-propre, lui, est un sentiment *relatif*, « il prend sa source dans des comparaisons », précise Rousseau. Nos désirs sont donc liés aux autres.

Rq : Marx insistera sur ce caractère *relatif et social de nos désirs* (qu'il ne distingue d'ailleurs pas des besoins). Voir texte en annexe, avec l'exemple de la maison et du palais. Différence entre « paupérisation absolue » et « paupérisation relative » du prolétariat dans ses théories économiques. *Voir à la fin de cette partie les textes en annexe de Marx et Girard.*

Creusons un peu la réflexion : on ne s 'est pas encore bien expliqué que nos désirs se transforment en besoin, ou plus exactement que l'on ne puisse distinguer les deux (et donc qu'il nous soit si difficile d'être épicurien, cad de nous libérer de nos désirs d'opinion au profit de ce que réclame notre seule nature.

Pour bien le comprendre, pour justifier par exemple l'affirmation de Marx que « nos besoins sont d'origine sociale » (et donc relatifs à l'état et au niveau de développement de ces sociétés) ou l'idée de Rousseau selon laquelle « nos désirs dégénérés en besoins » sont désormais d'origine sociale, il faut pousser un peu plus loin l'analyse de l'amour-propre :

1. L'amour-propre, c'est la valorisation de soi auprès des autres. Autrement dit, il nous faut, à l'état social, chercher à paraître tel que ce qui est socialement valorisé. C'est la **disjonction être-paraître**, c'est l'hypocrisie, consubstantielle et coextensive à l'état social.
2. Mais bientôt, ce qui n'est qu'hypocrisie n'existera même plus, **lorsqu'à ses propres yeux on n'est que conformément à ce que l'on paraît aux autres** (je suis pieux, ou beau, si j'apparais tel aux autres)
3. Pour résumer cette mutation « ontologique » de l'homme en société, on passe de l'être sans paraître - à l'état de nature- , qui se transforme en paraître distincte de l'être, pour terminer en paraître sans être – à l'état social.

La vie en société / la vie sociale implique l'hypocrisie. Mais il y a 2 façons de concevoir l'hypocrisie :

- je mens aux autres, je fais paraître auprès des autres des intentions et / ou des qualités que je n'ai pas, je me montre soucieux des autres alors qu'en fait je ne le suis pas
- nous nous mentons à nous même et pas qu'aux autres : je crois réellement être animé par les intentions que je fais paraître

Le pb de l'hypocrisie d'après Rousseau c'est que mes désirs / intentions sont donc en quelque sortes parasités par ou même produits par les désirs des autres ⇒ c'est pour être socialement valorisée que je fais ceci, et je finis par en faire mon désir propre.

Amour propre ≈ hypocrisie → le désir ce n'est plus entre moi et l'objet, c'est entre moi, le désir des autres et l'objet

C. L'aporie du bonheur à l'état social.

Qu'est-ce que cela fait sur nos désirs (et sur le couple besoin-désir) ? Eh bien, on ne peut plus discerner en nous-mêmes ce qui relève de notre nature propre (« besoins ») de ce qui est socialement valorisé (« désirs »). On pourrait aussi dire que nos désirs ont été aliénés. Pour Rousseau, **c'est le moi lui-même qui s'est perdu**, si bien qu'on ne peut plus savoir ce que, au fond de nous-mêmes, nous désirons (ce dont nous avons réellement besoin).

> *Rq : on peut supposer que l'état de nature n'a jamais existé, Rousseau lui-même l'admettrait. Cela ne change rien au fait que cette supposition de l'état de nature permet d'analyser de façon critique notre fonctionnement actuel.*

On peut résumer cela en une formule : désormais, je désire le désir de l'autre. Cad que non seulement je désire ce qu'il désire, mais je le désire afin que, si je le possède ou seulement paraît le posséder, il me désire (= je suis socialement valorisé).

> *Remarque : Ce mouvement de dépossession de nos désirs liés au paraître social correspond de façon frappante à l'usage massif ne notre socialisation par des réseaux d'images contemporaine : il s'agit moins de dire tout ce que l'on fait, que de se montrer dans des occasions qui sortent de l'ordinaire et qui correspondent à ce qu'il est convenu d'appeler des moments de plaisir (descente de ski avec la go pro, plat raffiné dans un bon restaurant, vacances en bateau...). On en vient à croire que l'intérêt de tout ceci n'est pas dans le plaisir que l'on en retire, mais dans l'ostentation de l'accomplissement de ce que « les autres » désirent.*
> *Le bonheur réside dans l'attestation que j'en donne par l'image, cad qu'il est au fond attesté par les autres, dans sa mise en scène (être heureux, c'est paraître l'être).*

Impossible, là-dedans, de séparer mes désirs propres de ces désirs « aliénés », impossible de séparer mes besoins de « mes » désirs. Et de tels désirs seront nécessairement insatisfaisants s'ils venaient à se réaliser, puisqu'ils ne correspondent pas à ce qui, réellement, nous ferait plaisir, mais seulement à des images (socialement valorisées) de plaisir, ils correspondent au désir d'autres que moi.

Le « bonheur », alors, correspond à la validation des critères de réussite sociale ; il y a confusion entre « bonheur » - satisfaction de *ses* désirs – et réussite sociale – satisfaction des désirs du « moi social ». Rien d'étonnant à ce qu'on ait une *image* aussi stéréotypée du bonheur.

D. Le bonheur sauvage : étude d'un texte.

Voici un long texte, qui analyse et distingue le bonheur sauvage et le bonheur civilisé. NB que même si l'état de nature est une fiction, c'est une fiction rationnelle (qui permet de mesurer l'effet de la société sur l'homme), et à ce titre il n'est pas étonnant que Rousseau pense trouver une trace de l'homme à l'état de nature chez le sauvage, qui vit certes en société, mais peu développées, là où l'amour de soi ne s'est pas encore mué en amour propre. Le sauvage est peut-être social, mais pas civilisé. C'est une très belle page, qui mérite d'être lue attentivement :

« C'est une chose extrêmement remarquable que depuis tant d'années que les Européens se tourmentent pour amener les sauvages des diverses contrées du monde à leur manière de vivre, ils n'aient pas pu encore en gagner un seul, non pas même à la faveur du christianisme ; car nos missionnaires en font quelquefois des chrétiens, mais jamais des hommes civilisés. Rien ne peut surmonter l'invincible répugnance qu'ils ont à prendre nos mœurs et vivre à notre manière. Si ces pauvres sauvages sont aussi malheureux qu'on le prétend, par quelle inconcevable

dépravation de jugement refusent-ils constamment de se policer à notre imitation ou d'apprendre à vivre heureux parmi nous ; tandis qu'on lit en mille endroits que des Français et d'autres Européens se sont réfugiés volontairement parmi ces nations, y ont passé leur vie entière, sans pouvoir plus quitter une si étrange manière de vivre, et qu'on voit même des missionnaires sensés regretter avec attendrissement les jours calmes et innocents qu'ils ont passés chez ces peuples si méprisés ?

Si l'on répond qu'ils n'ont pas assez de lumières pour juger sainement de leur état et du nôtre, je répliquerai que l'estimation du bonheur est moins l'affaire de la raison que du sentiment. D'ailleurs cette réponse peut se rétorquer contre nous avec plus de force encore ; car il y a plus loin de nos idées à la disposition d'esprit où il faudrait être pour concevoir le goût que trouvent les sauvages à leur manière de vivre que des idées des sauvages à celles qui peuvent leur faire concevoir la nôtre. En effet, après quelques observations il leur est aisé de voir que tous nos travaux se dirigent sur deux seuls objets, savoir, pour soi les commodités de la vie, et la considération parmi les autres. Mais le moyen pour nous d'imaginer la sorte de plaisir qu'un sauvage prend à passer sa vie seul au milieu des bois ou à la pèche, ou à souffler dans une mauvaise flûte, sans jamais savoir en tirer un seul ton et sans se soucier de l'apprendre ?

On a plusieurs fois amené des sauvages à Paris, à Londres et dans d'autres villes ; on s'est empressé de leur étaler notre luxe, nos richesses et tous nos arts les plus utiles et les plus curieux ; tout cela n'a jamais excité chez eux qu'une admiration stupide, sans le moindre mouvement de convoitise. Je me souviens entre autres de l'histoire d'un chef de quelques Américains septentrionaux qu'on mena à la cour d'Angleterre il y a une trentaine d'années. On lui fit passer mille choses devant les yeux pour chercher à lui faire quelque présent qui pût lui plaire, sans qu'on trouvât rien dont il parut se soucier. Nos armes lui semblaient lourdes et incommodes, nos souliers lui blessaient les pieds, nos habits le gênaient, il rebutait tout ; enfin on s'aperçut qu'ayant pris une couverture de laine, il semblait prendre plaisir à s'en envelopper les épaules ; vous conviendrez, au moins, lui dit-on aussitôt, de l'utilité de ce meuble [=vêtement] ? Oui, répondit-il, cela me paraît presque aussi bon qu'une peau de bête. Encore n'eût-il pas dit cela s'il eût porté l'une et l'autre à la pluie. Peut-être me dira-t-on que c'est l'habitude qui, attachant chacun à sa manière de vivre, empêche les sauvages de sentir ce qu'il y a de bon dans la nôtre. Et sur ce pied là il doit paraître au moins fort extraordinaire que l'habitude ait plus de force pour maintenir les sauvages dans le goût de leur misère que les Européens dans la jouissance de leur félicité. Mais pour faire à cette dernière objection une réponse à laquelle il n'y ait pas un mot à répliquer, sans alléguer tous les jeunes sauvages qu'on s'est vainement efforcé de civiliser ; sans parler des Groenlandais et des habitants de l'Islande, qu'on a tenté d'élever et nourrir en Danemark, et que la tristesse et le désespoir ont tous fait périr, soit de langueur, soit dans la mer où ils avaient tenté de regagner leur pays à la nage ; je me contenterai de citer un seul exemple bien attesté, et que je donne à examiner aux admirateurs de la police européenne.

« Tous les efforts des missionnaires hollandais du cap de Bonne-Espérance n'ont jamais été capables de convertir un seul Hottentot [peuple premier d'Afrique australe]. Van der Stel, gouverneur du Cap, en ayant pris un dès l'enfance, le fit élever dans les principes de la religion chrétienne et dans la pratique des usages de l'Europe. On le vêtit richement, on lui fit apprendre plusieurs langues et ses progrès répondirent fort bien aux soins qu'on prit pour son éducation. Le gouverneur, espérant beaucoup de son esprit, l'envoya aux Indes avec un commissaire général qui l'employa utilement aux affaires de la Compagnie. Il revint au Cap après la mort du commissaire. Peu de jours après son retour, dans une visite qu'il rendit à quelques Hottentots de ses parents, il prit le parti de se dépouiller de sa parure européenne pour se revêtir d'une peau de brebis. Il retourna au fort, dans ce nouvel ajustement, chargé d'un paquet qui contenait ses anciens habits, et les présentant au gouverneur il lui tint ce discours (voy. le frontispice). « Ayez la bonté, monsieur, de faire attention que je renonce pour toujours à cet appareil. Je renonce aussi pour toute ma vie à la religion chrétienne, ma résolution est de vivre et mourir dans la religion, les manières et les usages de mes ancêtres, L'unique grâce que je vous demande est de me laisser le collier et le coutelas que je porte. Je les garderai pour l'amour de vous. » Aussitôt, sans attendre la réponse de Van der Stel, il se déroba par la fuite et jamais on ne le revit au Cap. » (*Histoire des voyages*, tome 5, p. 175.) »

J.J. Rousseau, Note 14 du *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, (1754).

Analyse :

. (l. 1-10)Les faits historiques : Depuis plusieurs siècles, les européens fréquentent ceux qu'ils appellent les "sauvages" et cherchent à les amener à leur manière de vivre ; et ça ne marche jamais, aucun sauvage ne cherche à vivre à la manière des européens alors qu'à l'inverse de nombreux européens fuient le

mode de vie européens et adoptent le mode de vie des sauvages. Ceci correspond effectivement à un fait historique, qui intéresse Rousseau dans la mesure où il est *paradoxal* :

. Nous percevons les sauvages comme démunis, manquant de tout, alors que nos sociétés regorgent du nécessaire comme du superflu, et paraissent pouvoir nous assurer une bien meilleure vie. Pourquoi donc ne fuient-ils pas cette existence malheureuse, pour venir chez nous chercher le bonheur ? (l.5-7)

. Serait-ce parce qu'ils n'ont pas les capacités pour raisonner correctement et comparer les deux modes de vie ? (l.11-19). L'hypothèse est plausible, mais s'avère illusoire : autant notre bonheur est très simple à comprendre (même pour quelqu'un qui n'aurait pas l'habitude d'exercer sa raison), autant leur bonheur nous est difficilement concevable : c'est donc nous qui ne comprenons pas, et pas eux. En effet : - « tous nos travaux se dirigent sur deux seuls objets, savoir, pour soi les commodités de la vie, et la considération parmi les autres » : voilà ce qui fait pour nous une vie heureuse : on retrouve les idées de prolifération des désirs et de l'amour propre (et les 2 sont souvent reliés) ; et cela est facile à comprendre («après quelques observations il leur est aisé de voir »). Alors qu'à l'inverse, nous avons beau raisonner de façon subtile, nous ne comprenons pas le bonheur sauvage, dont Rousseau propose deux fragments : passer sa vie seul dans les bois ou à la pêche ; jouer seul de la flûte, une flûte mal ouvragée, qui sonne faux. Effectivement, il y a là, un mystère apparent : que peut-il y avoir de plaisant dans une telle vie ?

. En analysant ces fragments du bonheur sauvage, on voit qu'ils correspondent aux idées de Rousseau sur l'homme à l'état de nature : sa solitude n'est pas forcée, n'est pas un manque, et elle lui permet d'être à l'abri du regard des autres (de ne pas s'évaluer lui-même, et son plaisir, en fonction du jugement des autres). Dans ces conditions, le plaisir de la musique n'est plus celui du spectacle qu'il faut donner aux autres. Cette vie est certes pauvre en biens et en relations, mais vie heureuse dans la mesure où tous les besoins - désirs sont satisfaits.

. 1re anecdote (l. 20 – 29) : le chef Indien à la cour d'Angleterre. Il ne convoite rien. A mesurer ses désirs à ses seuls besoins, aucun des biens luxueux que produit l'Europe ne lui paraît désirable.

. Autre hypothèse (l.29-34) : c'est par habitude que les sauvages n'adoptent pas la vie « civilisée ». Cette hypothèse ne rend pas compte de la réalité (historique),

. 2e anecdote (l.38-fin) : le Hottentot qui, « civilisé », retourne à sa vie sauvage *(cette anecdote est tirée d'un autre auteur : la citation montre que dans tout ce raisonnement, ça n'est pas Rousseau qui affabule, mais que ça correspond bien au réel)*. Ce jeune homme est « dès l'enfance » coutumier de nos mœurs et de nos commodités; il est intelligent, riche et éduqué (en vue d'être un cadre colonial de la Compagnie des Indes). Pourtant, au premier contact qu'il rétablit avec ses origines, il bazarde sa vie d'Européen, pour le dénuement sauvage.

. Ce qui est très intéressant, c'est son attitude à la dernière ligne : «sans attendre la réponse ». Cela montre qu'il se méfie de ses propres raisonnements (subtils comme ceux d'un homme civilisé), qui obscurcissent l'élan naturel du cœur, ce qu'on va voir maintenant.

E. La moralité problématique de l'homme à l'état social

Plusieurs éléments concourent, à l'état social, à la perte de la morale comme écoute de l'appel naturel de la pitié devient elle aussi impossible

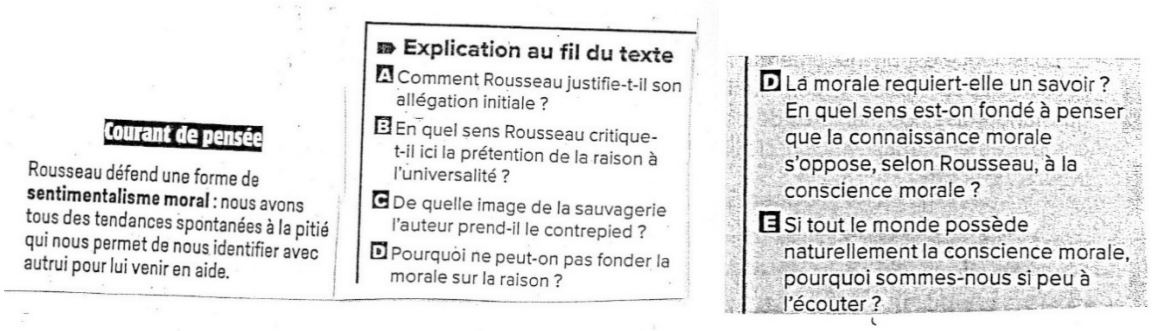
1. A l'état social la pitié tend à devenir inaudible, ou du moins on ne veut plus l'entendre. La morale tend à ne plus exister puisque plus nous éprouvons de désirs qui nous sollicitent et qui occupent nos pensées, moins nous avons de « place », d'attention et de disponibilité, pour répondre à l'appel de la pitié. (Je croise un sdf démuni de tout, mais je n'ai pas le temps de l'aider : il me faut aller au travail, ou au cinéma…)
2. Ce que nous allons entendre ce sont des injonctions (devoirs) d'origine sociale qui peuvent éventuellement être tout à fait opposés à la pitié (même si pas forcément), ce contribue à nous rendre sourds à la voix de la pitié. Ex : dans la Chine impériale, les femmes à la Cour se devaient d'avoir des pieds très petits (critère on le voit très artificiel du désirable). Cela supposait une véritable mutilation des filles à qui on voulait donner une chance de réussite sociale (être riche et honorée à la Cour) : cette souffrance infligée à ses propres enfants s'oppose complètement à la pitié naturelle, mais on s'en faisait un devoir, au nom de la réussite sociale.

3. En développant nos capacités de réflexion, la société fait naître non seulement l'amour propre (qui provient de *comparaisons*), mais nous rend « capables » de nous perdre dans des raisonnements subtils (cela s'appelle « ratiociner »), où finalement c'est l'égoïsme de l'amour propre qui se donne raison sous couleur de devoir moral.

« C'est la raison qui engendre l'amour-propre, et c'est la réflexion qui le fortifie ; c'est elle qui replie l'homme sur lui-même ; c'est elle qui le sépare de tout ce qui le gêne et l'afflige. C'est la philosophie qui l'isole ; c'est par elle qu'il dit en secret, à l'aspect d'un homme souffrant : « Péris, si tu veux ; je suis en sûreté. » **[A]** Il n'y a plus que les dangers de la société entière qui troublent le sommeil tranquille du philosophe *[=raisonneur]* et qui l'arrachent de son lit. On peut impunément égorger son semblable sous sa fenêtre ; il n'a qu'à mettre ses mains sur ses oreilles, et s'argumenter un peu, pour empêcher la nature qui se révolte en lui de l'identifier avec celui qu'on assassine.**[B]** L'homme sauvage n'a point cet admirable talent ; et, faute de sagesse et de raison, on le voit toujours se livrer étourdiment au premier sentiment de l'humanité.**[C]** Dans les émeutes, dans les querelles des rues, la populace s'assemble, l'homme prudent s'éloigne ; c'est la canaille, ce sont les femmes des halles *[= moins raisonneurs, moins « civilisés »]* qui séparent les combattants, et qui empêchent les honnêtes gens de s'entr'égorger.

Il est donc bien certain que la pitié est un sentiment naturel, qui, modérant dans chaque individu l'activité de l'amour de soi-même, concourt à la conservation mutuelle de toute l'espèce, C'est elle qui nous porte sans réflexion au secours de ceux que nous voyons souffrir ; c'est elle qui, dans l'état de nature, tient lieu de lois, de mœurs et de vertu, avec cet avantage que nul n'est tenté de désobéir à sa douce voix : c'est elle qui détournera tout sauvage robuste d'enlever à un faible enfant ou à un vieillard infirme sa subsistance acquise avec peine, si lui-même espère pouvoir trouver la sienne ailleurs : c'est elle qui, au lieu de cette maxime sublime de justice raisonnée, *Fais à autrui comme tu veux qu'on te fasse*, inspire à tous les hommes cette autre maxime de bonté naturelle, bien moins parfaite, mais plus utile peut-être que la précédente : *Fais ton bien avec le moindre mal d'autrui qu'il est possible*. C'est, en un mot, dans ce sentiment naturel, plutôt que dans des arguments subtils, qu'il faut chercher la cause de la répugnance que tout homme éprouverait à mal faire, même indépendamment des maximes de l'éducation. Quoiqu'il puisse appartenir à Socrate et aux esprits de sa trempe d'acquérir de la vertu par raison, il y a longtemps que le genre humain ne serait plus, si sa conservation n'eût dépendu que des raisonnements de ceux qui le composent.**[D]** »

J.J. Rousseau, *2e Discours*, 1754 (pp 214-215 éd. GF).


Courant de pensée
Rousseau défend une forme de **sentimentalisme moral** : nous avons tous des tendances spontanées à la pitié qui nous permet de nous identifier avec autrui pour lui venir en aide.
Explication au fil du texte
A Comment Rousseau justifie-t-il son allégation initiale ?
B En quel sens Rousseau critique-t-il ici la prétention de la raison à l'universalité ?
C De quelle image de la sauvagerie l'auteur prend-il le contrepied ?
D Pourquoi ne peut-on pas fonder la morale sur la raison ?
D La morale requiert-elle un savoir ? En quel sens est-on fondé à penser que la connaissance morale s'oppose, selon Rousseau, à la conscience morale ?
E Si tout le monde possède naturellement la conscience morale, pourquoi sommes-nous si peu à l'écouter ?

F. Peut-on, à l'état social, retrouver moralité, justice, bonheur ?

2 pistes bien distinctes : individuelle, ou collective. L'une par soustraction hors de la société, l'autre au contraire par une intensification de nos rapports sociaux, ou plus exactement par un devenir *politique* (et pas seulement social) du moi. Chacune de ces options suppose l'éducation, *pour se défaire ou se prémunir des préjugés sociaux* ; mais ces éducations sont différentes, et à certains égards incompatibles : « Entre former un homme et former un citoyen, il faut choisir », dit-il dans l'*Emile.*

1. « Commençons par redevenir nous »

30

« Quand je vois chacun de nous, sans cesse occupé de l'opinion publique, étendre pour ainsi dire son existence tout autour de lui, sans en conserver presque rien dans son propre cœur, je crois voir un petit insecte former de sa substance une grande toile par laquelle seule il paraît sensible, tandis qu'on le croirait mort dans son trou. La vanité de l'homme est la toile d'araignée qu'il tend sur tout ce qui l'environne; l'une est aussi solide que l'autre ; le moindre fil qu'on touche met l'insecte en mouvement; il mourrait de langueur si on laissait la toile tranquille ; et si d'un doigt on la déchire, il achève de s'épuiser plutôt que de ne la pas refaire à l'instant.

Commençons par redevenir nous, par nous concentrer en nous, par circonscrire notre âme des mêmes bornes que la nature a données à notre être; commençons en un mot par nous rassembler où nous sommes, afin qu'en cherchant à nous connaître, tout ce qui nous compose vienne à la fois se présenter à nous. Pour moi, je pense que celui qui sait le mieux en quoi consiste le moi humain est le plus près de la sagesse ; et que comme le premier trait d'un dessin se forme des lignes qui le terminent, la première idée de l'homme est de le séparer de tout ce qui n'est pas lui. »

Rousseau, *Lettres morales,* 1758

1er moment : exposition du pb (1r §)

- moi naturel = araignée
- moi social = toile

à la fin l'araignée n'est plus rien sans la toile. C'est bien le « moi naturel » qui sécrète le « moi social », mais une fois celui-ci constitué, le « moi naturel » n'éprouve plus rien que par l'entremise du moi social : cette toile, c'est la vanité, autrement dit l'amour propre, l'ensemble de mes désirs sont ceux que me fait éprouver ma concurrence sociale.

Le pire serait qu'on ne dise rien, ne rien critiquer → mort sociale.

2eme moment : solution (l 10 à 17)

- Retrouvons le moi naturel → correspond chez Rousseau à une expérience vécue, à un moment de sa vie : seul sur une île au milieu du lac Léman, à ne rien faire = jours les plus heureux qu'il ai connu, dit-il.

⇒ bonheur lié à l'isolement, retrouver son indépendance. Voici la suite du texte cité, où on peut lire le soin avec lequel Rousseau articule solitude et vie sociale, désir propre et vanité. Il s'agit, on le voit, de « savoir être seul au milieu du monde », de ne dépendre de personne pour éprouver ses désirs et les satisfaire, donc d'abord de les éprouver dans la solitude, et en nombre limité.

« Mais comment se fait cette séparation ? Cet art n'est pas si difficile qu'on pourrait croire ; il dépend plus de la volonté que des lumières; il ne faut point un appareil d'études et de recherches pour y parvenir. Le jour nous éclaire, et le miroir est devant nous; mais pour le voir, il y faut jeter les yeux; et le moyen de les y fixer est d'écarter les objets qui nous en détournent. Recueillez-vous, cherchez la solitude : voilà d'abord tout le secret, et par celui-là seul on découvre bientôt les autres.

Pensez-vous en effet que la philosophie nous apprenne à rentrer en nous-mêmes? Ah, combien l'orgueil sous son nom nous en écarte. C'est tout le contraire, ma charmante amie : il faut commencer par rentrer en soi pour philosopher.

Ne vous effrayez pas, je vous conjure : je n'ai pas dessein de vous reléguer dans un cloître, et d'imposer à une femme du monde une vie d'anachorète. La solitude dont il s'agit est moins de faire fermer votre porte, ou de rester dans votre appartement, que de tirer votre âme de la presse, comme disait l'abbé Terrasson, et de la fermer d'abord aux passions étrangères qui l'assaillent è chaque instant. Mais l'un de ces moyens peut aider à l'autre, surtout au commencement : ce n'est pas l'affaire d'un jour, de **savoir être seul au milieu du monde**; et après une si longue habitude d'exister dans tout ce qui vous entoure, le recueillement de votre cœur doit commencer par celui de vos sens. Vous aurez d'abord assez à faire à contenir votre imagination, sans être obligée encore de fermer vos yeux et vos oreilles. Eloignez les objets qui doivent vous distraire, jusqu'à ce que leur présence ne vous distraie plus. Alors, vivez sans cesse au milieu d'eux : vous saurez bien, quand il le faudra, vous y retrouver avec vous. Je ne vous dis donc point : quittez la société. Je ne vous dis pas même : renoncez à la dissipation et aux vains plaisirs du monde. Mais je vous dis : **apprenez à être seule sans ennui**. Vous n'entendrez jamais la voix de la nature, vous ne vous connaîtrez jamais sans cela.

Ne craignez pas que l'exercice de courtes retraites vous rende taciturne et sauvage, et vous détache des habitudes auxquelles vous ne voudriez pas renoncer. Au contraire, elles ne vous en seront que plus douces.

Quand on vit seul, on en aime mieux les hommes, un tendre intérêt nous rapproche d'eux, l'imagination nous montre la société par ses charmes, et l'ennui même de la solitude tourne au profit de l'humanité. Vous gagnerez doublement par le goût de cette vie

contemplative : vous y trouverez plus d'attachement pour ce qui vous est cher tant que vous l'aurez, et moins de douleur à le perdre quand vous en serez privée. »

Problème → on doit se demander si cette solution est généralisable, l'indépendance du moi doit aller avec une indépendance concrète, càd financière, économique…

=> ce n'est pas impossible mais pas généralisable non plus

Du coup ça nous conduit à nous demander si on peut envisager une solution collective : le bonheur collectif .

2. Piste politique du contrat social : le but de la politique d'après le contrat social c'est que les hommes n'aient pas de maître, à la condition que chacun participe à l'élaboration de la loi (= **citoyen, qui n'est ni le moi social ni le moi naturel**). Il envisage donc une démocratie directe, sans représentants ni corps intermédiaires, de façon à garantir la cohésion entre volonté personnelle et « volonté générale » énonçant la loi.

La difficulté qui se présente est donc celle-là même des démocraties modernes : comment s'assurer que c'est bien la « volonté générale » qui s'est exprimée par le vote ? comment s'assurer, par le vote, que les décisions politiques représentent bien « l'intérêt général », le bien commun, et non simplement la résultante des conflits d'intérêts particuliers ? Si chacun, en effet, vote selon son intérêt, ce sont en fait les divisions sociales qui vont s'exprimer, c'est le « moi social » qui va voter.

La solution de Rousseau est sans doute difficile à mettre en œuvre, mais intéressante : en gros, elle consiste à faire de l'homme un citoyen, qui se vive à travers l'amour de sa Cité, de sa communauté politique, qui en cherchant son bien vise le bien commun, qui en regardant l'autre trouve son égal et même son identique, sans esprit de compétition. On peut prendre deux moments politiques comme témoins de cette idée : le vote, et la fête.

- A. Le vote : comme on le voit dans le chap. III du 2e livre du *Contrat social*, il faut que chacun s'informe, puis délibère en son for intérieur, sans passer par la médiation de partis politiques ou de « groupes d'intérêt », qui diviseraient le groupe (ni même, semble-t-il, par le débat – « aucune communication entre eux » -, sans doute parce qu'alors on risque de rejouer le conflit des ambitions personnelles, le jeu de l'amour propre, et qu'on sera la proie des sophistes – si cette question vous intéresse, voir ce mémoire en ligne, pp.5-7 : https://hal.science/hal-01758619v1/document). En dehors de cela, dit Rousseau, bien sûr il y aura de petites différences individuelles, et la décision générale ne correspondra jamais exactement au souhait d'aucun des participants (cf. la note à la fin), mais ces « petites différences individuelles n'importent guère et se neutraliseront mutuellement.

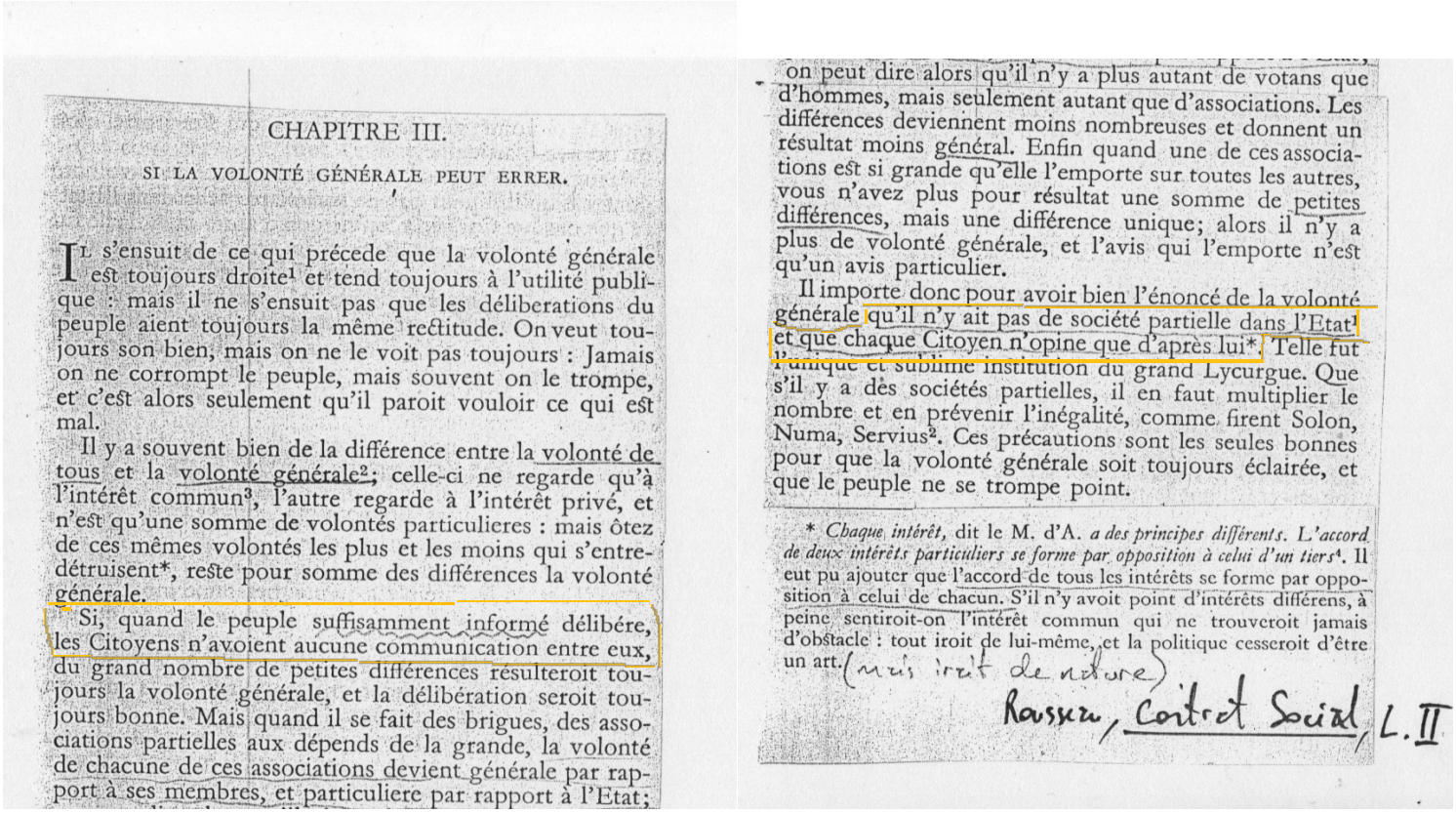
  On a l'impression, que, dans cette formation politique, où l'enjeu est de statuer sur le bien commun, les hommes parviennent à s'arracher à l'amour propre qui les oppose, mais sans retomber dans le désintérêt pour le collectif qui faisait l'amour de soi ; et que chacun, peut en lui-même trouver ce qui convient à tous : donc **un sujet ni naturel, ni social, mais politique.**

Cette perspective politique garantit pas exactement le bonheur, mais au moins la possibilité de ne pas être asservi. De même, elle ne garantit pas exactement la morale de la pitié, mais une morale civique, collectivement énoncée en vue du bien commun.

Remarque 1 : l'absence de délibération publique est sans doute une mauvaise solution à un problème réel. Rousseau semble admettre que, dès qu'on cherche à réfléchir à plusieurs, on est nécessairement pris dans le jeu de l'amour propre, de la rivalité, etc. On verra, à la fin de ce cours, que la délibération politique est suppose d'être capable de « se mettre à la place de l'autre », et qu'en cela le débat public est sans doute nécessaire (à condition, comme le dit Rousseau, que l'information soit objective).

Remarque 2 : On peut être d'accord avec Rousseau sur ses objectifs politiques (une société d'égaux, qui décident collectivement sans s'opposer les uns aux autres), et estimer que ses solutions sont

insuffisantes : Rousseau en effet voit bien que les conflits sont liés à l'économie, à la propriété (conflits de classe), mais n'envisage pas vraiment de solution à la racine – économique – du problème. C'est ce qu'on peut lui reprocher, d'un point de vue marxiste.



CHAPITRE III.

SI LA VOLONTÉ GÉNÉRALE PEUT ERRER.

Il s'ensuit de ce qui précede que la volonté générale est toujours droite[1] et tend toujours à l'utilité publique : mais il ne s'ensuit pas que les déliberations du peuple aient toujours la même rectitude. On veut toujours son bien, mais on ne le voit pas toujours : Jamais on ne corrompt le peuple, mais souvent on le trompe, et c'est alors seulement qu'il paroit vouloir ce qui est mal.

Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale[2]; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun[3], l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulieres : mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent*, reste pour somme des différences la volonté générale.

Si, quand le peuple suffisamment informé délibére, les Citoyens n'avoient aucune communication entre eux, du grand nombre de petites différences résulteroit toujours la volonté générale, et la délibération seroit toujours bonne. Mais quand il se fait des brigues, des associations partielles aux dépends de la grande, la volonté de chacune de ces associations devient générale par rapport à ses membres, et particuliere par rapport à l'Etat;

on peut dire alors qu'il n'y a plus autant de votans que d'hommes, mais seulement autant que d'associations. Les différences deviennent moins nombreuses et donnent un résultat moins général. Enfin quand une de ces associations est si grande qu'elle l'emporte sur toutes les autres, vous n'avez plus pour résultat une somme de petites différences, mais une différence unique; alors il n'y a plus de volonté générale, et l'avis qui l'emporte n'est qu'un avis particulier.

Il importe donc pour avoir bien l'énoncé de la volonté générale qu'il n'y ait pas de société partielle dans l'Etat[1] et que chaque Citoyen n'opine que d'après lui*. Telle fut l'unique et sublime institution du grand Lycurgue. Que s'il y a des sociétés partielles, il en faut multiplier le nombre et en prévenir l'inégalité, comme firent Solon, Numa, Servius[2]. Ces précautions sont les seules bonnes pour que la volonté générale soit toujours éclairée, et que le peuple ne se trompe point.

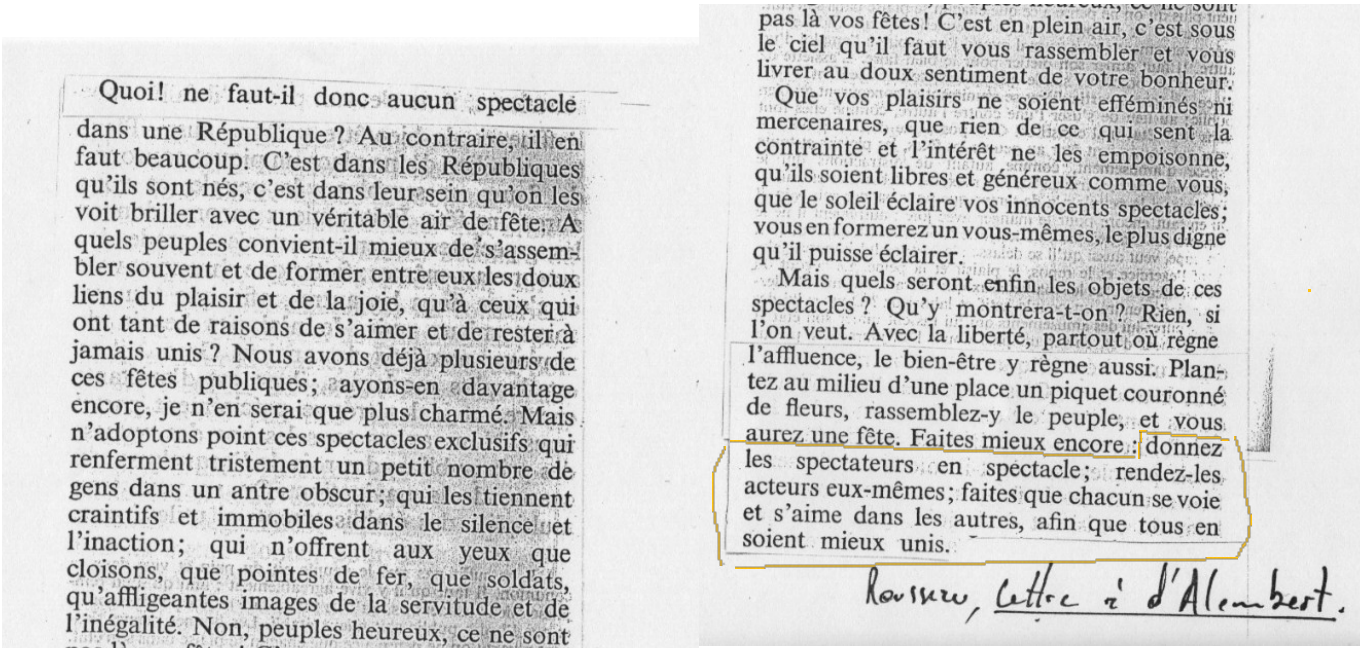
* *Chaque intérêt*, dit le M. d'A. *a des principes différents. L'accord de deux intérêts particuliers se forme par opposition à celui d'un tiers*[4]. Il eut pu ajouter que l'accord de tous les intérêts se forme par opposition à celui de chacun. S'il n'y avoit point d'intérêts différens, à peine sentiroit-on l'intérêt commun qui ne trouveroit jamais d'obstacle : tout iroit de lui-même, et la politique cesseroit d'être un art. (mais droit de nature)

Rousseau, Contrat Social, L. II

Cette perspective politique qui ne garantit pas le bonheur mais garantit la possibilité de ne pas être asservi. Elle ne garantit pas la morale de la pitié, mais une morale civique, collectivement énoncée en vue du bien commun.

- B. 2e moment politique qui témoigne de cette espèce de fusion entre l'individu et le citoyen : la fête. Rousseau rédige la page qu'on va lire à l'occasion d'une polémique qui l'oppose à D'Alembert (l'encyclopédiste). Celui-ci avait formé le projet d'installer un grand théâtre à Genève (la ville natale de Rousseau). Dans sa *Lettre à d'Alembert sur le spectacle*, Rousseau commence par son refus d'un tel projet, car le théâtre, dit-il, c'est le jeu de l'amour propre, sur scène et dans le public : les uns sont valorisés au détriment des autres (les acteurs par rapport les spectateurs, les spectateurs riches qui se montrent aux belles places par rapport aux pauvres qui les envient). Rousseau propose ensuite un autre moyen de rassemblement populaire, non pas le spectacle mais la fête. Car la fête pour Rousseau c'est l'opposé du spectacle dans le sens où chacun est à la fois regardant et regardé. Ce qui importe à Rousseau c'est que chacun accroît son plaisir de la présence de l'autre sans que l'accroissement de mon bonheur à moi implique la diminution de celui de l'autre. D'une certaine façon, personne n'est purement spectateur dans une fête.

  ⇒ intéressant, donc, de voir la comparaison entre ces deux formes de rassemblements populaires.



Quoi! ne faut-il donc aucun spectacle dans une République ? Au contraire, il en faut beaucoup. C'est dans les Républiques qu'ils sont nés, c'est dans leur sein qu'on les voit briller avec un véritable air de fête. A quels peuples convient-il mieux de s'assembler souvent et de former entre eux les doux liens du plaisir et de la joie, qu'à ceux qui ont tant de raisons de s'aimer et de rester à jamais unis ? Nous avons déjà plusieurs de ces fêtes publiques; ayons-en davantage encore, je n'en serai que plus charmé. Mais n'adoptons point ces spectacles exclusifs qui renferment tristement un petit nombre de gens dans un antre obscur; qui les tiennent craintifs et immobiles dans le silence et l'inaction; qui n'offrent aux yeux que cloisons, que pointes de fer, que soldats, qu'affligeantes images de la servitude et de l'inégalité. Non, peuples heureux, ce ne sont pas là vos fêtes! C'est en plein air, c'est sous le ciel qu'il faut vous rassembler et vous livrer au doux sentiment de votre bonheur. Que vos plaisirs ne soient efféminés ni mercenaires, que rien de ce qui sent la contrainte et l'intérêt ne les empoisonne, qu'ils soient libres et généreux comme vous, que le soleil éclaire vos innocents spectacles; vous en formerez un vous-mêmes, le plus digne qu'il puisse éclairer.

Mais quels seront enfin les objets de ces spectacles ? Qu'y montrera-t-on ? Rien, si l'on veut. Avec la liberté, partout où règne l'affluence, le bien-être y règne aussi. Plantez au milieu d'une place un piquet couronné de fleurs, rassemblez-y le peuple, et vous aurez une fête. Faites mieux encore : donnez les spectateurs en spectacle; rendez-les acteurs eux-mêmes; faites que chacun se voie et s'aime dans les autres, afin que tous en soient mieux unis.

Rousseau, Lettre à d'Alembert.

Annexe : 2 textes sur le « désir mimétique »

Ces deux textes ont en commun d'analyser le désir « à l'état social », cad passé le simple besoin. Très pertinent pour comprendre Rousseau.

Nous désirons parce que nous nous comparons aux autres.

MARX
Philosophie contemporaine
Matérialisme dialectique
(1818-1882)

Qu'une maison soit grande ou petite, tant que les maisons d'alentour ont la même taille, elle satisfait à tout ce que, socialement, on demande à un lieu d'habitation. Mais qu'un palais vienne s'élever à côté d'elle, et voilà que la petite maison se recroqueville pour n'être plus qu'une hutte A. C'est une preuve que le propriétaire de la petite maison ne peut désormais prétendre à rien, ou à si peu que rien[1] ; elle aura beau se dresser vers le ciel tandis que la civilisation progresse, ses habitants se sentiront toujours plus mal à l'aise, plus insatisfaits, plus à l'étroit entre leurs quatre murs, car elle restera toujours petite, si le palais voisin grandit dans les mêmes proportions ou dans des proportions plus grandes B.

Une augmentation sensible du salaire suppose un accroissement rapide du capital productif[2], lequel provoque un accroissement tout aussi rapide de la richesse, du luxe, des besoins[3] et des jouissances sociaux. Aussi, bien que les jouissances du travailleur aient augmenté, la satisfaction sociale qu'elles procurent a diminué à mesure que s'accroissaient les jouissances du capitaliste, qui sont inaccessibles au travailleur, comparativement au développement atteint par la société en général C. Nos besoins et nos jouissances ont leur source dans la société ; la mesure s'en trouve donc dans la société, et non dans les objets de leur satisfaction. Étant d'origine sociale, nos besoins sont relatifs par nature D.

Karl Marx, *Travail salarié et Capital* [1849]
in *Œuvres*, trad. M. Rubel et L. Evrard,
© Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1965, p. 216-217.

1. Si peu que rien : si peu que cela équivaut presque à rien.
2. Capital productif : richesses destinées à la production des biens et des services.
3. Marx parle ici des besoins sociaux, c'est-à-dire des désirs.

Se préparer à l'explication de texte

Repères et distinctions

Relatif/absolu : seuls les besoins biologiques sont des nécessités absolues (se nourrir, dormir) : on ne peut pas ne pas les satisfaire. Selon Marx, le désir (ou besoin social) est relatif au contexte socio-économique : une même quantité de richesse peut être satisfaisante ou non selon qu'elle est supérieure ou inférieure aux richesses possédées par les autres.

Définitions

À la différence de la satisfaction biologique, la satisfaction sociale est une **jouissance symbolique** : la valeur des biens sociaux fluctue en fonction de la richesse globale de la société. L'augmentation du pouvoir d'achat n'implique donc pas nécessairement l'augmentation de la satisfaction sociale.

Questions

A Pourquoi le sentiment de satisfaction ou d'insatisfaction provient-il toujours d'une comparaison ? À quoi est-il relatif ?

B Comment se fait-il que l'on demeure insatisfaits même lorsque nos biens et nos propriétés s'étendent ? Pourquoi le sentiment du besoin est-il sujet à modifications chez l'homme ? En quoi cela le distingue-t-il, fondamentalement, de l'animal ?

C Pourquoi ne suffit-il pas d'avoir un salaire plus élevé et des jouissances matérielles corrélatives supérieures pour que nos besoins sociaux soient satisfaits ? Pourquoi est-ce même l'inverse qui a lieu, selon Marx ?

D Pourquoi ne jouissons-nous pas des objets de consommation pour eux-mêmes ? Quel est le rôle du contexte social sur la satisfaction que procurent ces objets ? Expliquez la dernière phrase du texte.

Comprendre une analogie

Analysez l'analogie établie par Marx. Pourquoi y a-t-il un même rapport entre l'agrandissement de la maison et le palais et entre l'accroissement du salaire et l'accroissement du capital ?

2. Pourquoi désirons-nous ? (2)

Nos désirs ne font qu'imiter les désirs des autres.

GIRARD
Philosophie contemporaine
(né en 1923)

Dans tous les désirs que nous avons observés, il n'y avait pas seulement un objet et un sujet, il y avait un troisième terme, le rival, auquel on pourrait essayer, pour une fois, de donner la primauté. [...] *Le sujet désire l'objet parce que le rival lui-même le désire.* En désirant tel ou tel objet, le rival le désigne au sujet comme désirable. Le rival est le modèle du sujet, non pas tant sur le plan superficiel des façons d'être, des idées, etc., que sur le plan plus essentiel du désir **A**. [...]

Une fois que ses besoins primordiaux sont satisfaits, et parfois même avant, l'homme désire intensément, mais il ne sait pas exactement quoi, car c'est l'être qu'il désire[1], un être dont il se sent privé et dont quelqu'un d'autre lui paraît pourvu. Le sujet attend de cet *autre* qu'il lui dise ce qu'il faut désirer, pour acquérir cet être. Si le modèle, déjà doté, semble-t-il, d'un être supérieur désire quelque chose, il ne peut s'agir que d'un objet capable de conférer une plénitude d'être encore plus totale. Ce n'est pas par des paroles, c'est par son propre désir que le modèle désigne au sujet l'objet suprêmement désirable **B**.

Nous revenons à une idée ancienne mais dont les implications sont peut-être méconnues ; le désir est essentiellement *mimétique*[2], il se calque sur un désir modèle ; il élit le même objet que ce modèle.

Le mimétisme du désir enfantin[3] est universellement reconnu. Le désir adulte n'est en rien différent, à ceci près que l'adulte, en particulier dans notre contexte culturel, a honte, le plus souvent, de se modeler sur autrui ; il a peur de révéler son manque d'être. Il se déclare hautement satisfait de lui-même ; il se présente en modèle aux autres ; chacun va répétant : « Imitez-moi » afin de dissimuler sa propre imitation **C**.

Deux désirs qui convergent sur le même objet se font mutuellement obstacle. Toute *mimesis* portant sur le désir débouche automatiquement sur le conflit **D**.

René Girard, *La Violence et le Sacré*, © Grasset, 1972, p. 216-217.

1. C'est l'être qu'il désire : ce n'est pas tant l'objet désiré que vise le sujet désirant, mais, à travers lui, une satisfaction plus globale qui comblerait son manque-à-être, une forme d'absolu qu'il croit repérer dans le désir d'autrui mais qu'il ne trouve jamais.
2. Mimétique : (du grec *mimèsis*, imitation) dont le fondement est l'imitation.
3. Le mimétisme infantile désigne la tendance des enfants à désirer ce que les autres possèdent, simplement parce qu'ils ne le possèdent pas.

Se préparer à l'explication de texte

Courant de pensée

Selon la notion de **désir mimétique** élaborée par **Girard**, le choix de l'objet du désir, que nous croyons spontané, est en fait déterminé, non par nos aspirations profondes, mais par les désirs d'autrui. Il y a donc une inscription sociale de nos désirs.

Repères et distinctions

Moyen/fin : l'objet du désir n'est pas la fin visée par le désir : elle ne l'est qu'en apparence. En réalité, l'objet désiré est un moyen d'accéder à une forme de satisfaction immatérielle, car symbolique. En obtenant l'objet qu'autrui désire, je remporte la lutte qui m'oppose au désir rival. À travers le désir d'*avoir*, c'est une reconnaissance de mon *être* que je cherche à obtenir.

Questions

A Pourquoi le désir implique-t-il une relation triangulaire, et non seulement un rapport entre sujet et objet ? Pourquoi mon rival est-il celui dont je cherche à me distinguer sur le plan de l'être, tout en étant celui que je cherche à imiter sur le plan du désir ?

B Pourquoi n'est-ce pas un objet qui est visé par le désir ? Qu'est-ce que « l'être » recherché par le désir ? Pourquoi ne sont-ce pas les paroles, mais le désir d'autrui, qui confère sa valeur à l'objet désiré ?

C Pourquoi l'adulte masque-t-il son désir mimétique ?

D Pourquoi le désir mimétique est-il conflictuel ?

Comprendre une thèse

Selon Girard, tout le monde se pose comme modèle, mais chacun n'est qu'un imitateur. Expliquez pourquoi la production du désir dépend moins, en réalité, des individus que des représentations sociales.

Pistes de lecture

- A. Honneth, *La Lutte pour la reconnaissance*, © Gallimard, 2013.
- P. Ricœur, *Parcours de la reconnaissance*, © Gallimard, 2005.